



Burqī'i Notes on Imamate: A Critical Review

Seyyed Majid Nabavi (corresponding author)

Ph.D in Quranic and Hadith Studies, Arak University,
Arak, Iran (majidnabavi1366@gmail.com).

'Ali HasanBegī

Associate professor in Quran and Hadith Studies, Arak University,
Arak, Iran.

Majid Ma'āref

Professor in Quran and Hadith Studies, University of Tehran,
Tehran, Iran.

Keyvān Ehsāni

Assistant professor in Quran and Hadith Studies, Arak University,
Arak, Iran.

Abstract

Sayyed Abul Fazl Burqī'i (1908 – 1993) is one of the contemporary Iranian scholars who criticizes Shiites and Shiite beliefs. Burqī'i does not accept the Imamate which is a divine appointment and divine authority. The purpose of this research is to review his views on Imamate and to examine the validity of these views by reviewing his arguments. Some Burqī'i views on Imamate have a fundamental challenge to the necessities of the Shiite religion, while others in particular conflict with the necessity of the Twelver religion, that is, the existence of Imam Mahdi (as). And some reject the famous Shiite saying about issues related to Imamate: Burqī'i denies the prophetic tradition in its actual form, he believes that there is no religious text on Imamate and the principle of Imamate is not mentioned in the *Qur'an*. He also considers Imam Mahdi to be illusory. In the present study, by reviewing all the sayings of the burqa, first a clear picture of all of them is presented and it becomes clear that these views cannot be combined with Shiite attitudes. Then each of these cases will reveal the critique and weakness of his arguments based on Shiite principles.

Keywords: Imamate, Burqī'i, Qur'āniyyūn, Criticism of Shiite Beliefs.

Original Research

Received: 5/ 12/ 2020, accepted: 29/ 1/ 2022, and published: 17/ 3/ 2022, Pages: 61-90.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



دیدگاه‌های برقی درباره امامت: بازخوانی و نقد

سیدمجید نبوی (نویسنده مسئول)

دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک،

اراک، ایران (majidnabavi1366@gmail.com).

علی حسن بگی

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه اراک، اراک، ایران.

مجید معارف

استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

کیوان احسانی

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه اراک، اراک، ایران.

چکیده

سیدابوالفضل برقی (۱۲۸۷-۱۳۷۲ش) یکی از عالمان ایرانی معاصر است که به نقد شیعه و عقاید شیعی می‌پردازد. برقی امامت را که منسوب الهی و حجت الهی باشد قبول ندارد. در این مطالعه بنا داریم آراء او درباره امامت را مرور کنیم و صحت و سقم این آراء را با مرور استدلالات وی بسنجیم. برخی دیدگاه‌های برقی درباره امامت چالشی بنیادین با ضروریات مذهب شیعی دارند، برخی خاصه با ضروری مذهب اثنی عشری یعنی وجود امام زمان (ع) در تعارض اند، و برخی نیز نفی کننده قول مشهور شیعیان درباره مسائل مربوط به امامت اند: برقی به انکار سنت نبوی در شکل بالفعل موجود آن می‌پردازد، معتقد است که نص شرعی بر امامت وجود ندارد و اصل امامت در قرآن نیامده است، هم‌چنین او امام زمان را موهوم می‌داند. بنا داریم در این مطالعه با مرور مجموع اقوال وی، نخست از مجموع آن‌ها تصویری واضح بازنماییم و معلوم کنیم که این دیدگاه‌ها با نگرش‌های شیعی قابل جمع نیستند. سپس به نقد هریک نیز خواهیم پرداخت و سستی استدلالات او را بر پایه مبانی شیعی آشکار خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: امامت، برقی، شبهه، قرآنیون، نقد شیعه.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۳۹۹/۹/۱۵ ش، پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۹ ش، نشر: ۱۴۰۰/۱۲/۲۶ ش، صفحه ۶۱ تا ۹۰.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۲۷۸۳-۵۲۹۴

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

درآمد

چنان‌که هم شیعیان و هم عامه مسلمانان پذیرا شده‌اند، حدیث مشهور «ثَقَلَيْنِ» تمسک به قرآن و اهل بیت (ع) را به همراه هم عامل نجات از گمراهی معرفی کرده است (برای متن حدیث، بنگرید به: ترمذی، السنن، ۵/ ۶۶۳؛ نسائی، السنن الکبری، ۵/ ۴۵؛ نیز: ابن کثیر، بی تا، ۱۹۰/ ۷). تعبیر «وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ» در این حدیث که در نقل‌های مختلف آن دیده می‌شود اشاره به جدایی ناپذیری قرآن و اهل بیت (ع) دارد. وانگهی، در برابر قول اجماعی شیعیان و عامه مسلمانان که هر دو به ضرورت استفاده از احادیث و سنت نبوی اذعان دارند، جریانی فکری در سده‌های اخیر شکل گرفته است که پیروانش به «قرآنیون» شهرت یافته‌اند (برای مرور تفصیلی منابع درباره قرآنیون و نقد آراء آن‌ها، بنگرید به: اخوان، «شخصیت‌شناسی...»، سراسر مقاله).

یکی از وابستگان جریان فکری قرآنیون که به نقد افراطی عقاید و احادیث شیعه می‌پردازد سید ابوالفضل برقی است (برای انتساب برقی به جریان فکری قرآنیون، بنگرید به: محمدی فام و نبوی، «نقد و بررسی...»، نیز: اخوان مقدم، «شخصیت‌شناسی...»، سراسر دو مقاله). برخی او را از تندروترین افراد جریان قرآنی می‌دانند (تصدیقی و شاهرزایی، «نقد دیدگاه...»، ۵). برقی در حوزه‌های علمیه شیعی درس خوانده، و به قول خودش اجازه اجتهاد نیز گرفته است. برقی در آثار خود — هم‌چون همه وابستگان به جریان فکری قرآنیون — حکم به کفایت قرآن برای سعادت بشر و رد احادیث می‌کند.

او تنها قرآن را عامل وحدت مسلمانان صدر اسلام می‌داند و می‌گوید مومنان در اعصار کهن تنها قرآن را حجت و مایه هدایت می‌دانستند. نیز، با اشاره به مضامین قرآن کریم در وصف هدایت — هم‌چون «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» و «إِنَّ هُدًى آللَّهِ هُوَ الْهُدًى» (بقره/ ۱۲۰) — و با یادکرد حدیث پیامبر اکرم (ص) که فرمودند «من طلب الهدایة من غیر القرآن أضله الله»، هدایت و حجت الهی را در قرآن منحصر می‌دانند. فراتر از این، او توجه به هدایتگری قرآن را سبب اصلی گسترش اسلام در قرن‌های اولیه می‌داند و می‌گوید:

متأسفانه پس از گذشت یکی دو قرن، اخباری به نام دین پیدا شد و اشخاصی به نام محدث یا مفسر ظهور کردند و مطالبی از قول پیامبر (ص) یا از قول بزرگان اسلام

آوردند و مردم به سوی ایشان جلب شدند، کم‌کم علما یا در واقع عالم‌نمایانی پیدا شدند که با اخبار و احادیث خود موجب اختلاف و تفرقه شدند. « (برقی، *عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول*، ۹).

از برقی تا ۴۵ سالگی نقدهای افراطی زیادی علیه شیعه دیده نمی‌شود؛ اما پس از ۴۵ سالگی کم‌کم از عقاید شیعی فاصله می‌گیرد و با نگارش کتاب‌هایی به نقد عقائد و تفکرات شیعه بر اساس قرآن می‌پردازد. وابستگی او به تفکر قرآنیون پایه و اساس نقدهای او بر مسائل مختلف است. به عبارت دیگر او با قرآن به نقد افراطی احادیث و اعتقادات شیعه می‌پردازد. او احادیث را مایه گمراهی می‌داند و علیه محدثان و راویان سخنان تندی به زبان می‌آورد.

چنان‌که شاگرد وی عبدالله حیدری نیز اشاره دارد، عنوان آثار او که در زندگی‌نامه خود نوشت‌اش با عنوان *سوانح ایام* نیز یاد شده‌اند گویای نوع نگرش و نقدهای او بر باورهای شیعی است: *اصول دین از نظر قرآن، بررسی علمی در احادیث مهدی، تابشی از قرآن، تضاد مفاتیح‌الجنان با قرآن، خرافات وفور در زیارات قبور، درسی از ولایت، دعا، دعاهایی از قرآن، دعای ندبه و خرافات آن، عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، فریب جدید در ائتلاف تالیث و توحید، قرآن برای همه، گفتگویی با حافظ، ترجمه احکام القرآن شافعی، و ترجمه اثری از ابن تیمیه با عنوان فارسی رهنمود سنت در رد اهل بدعت (حیدری، آیت الله برقی...، ۱۲۳). گرچه این آثار اکنون همگی در دست‌رس نیست، عنوان اغلب آن‌ها مشخص می‌کند که برقی از دیدگاه‌های شیعه فاصله گرفته، و به نقد اعتقادات شیعه پرداخته است.*

طرح مسئله

به نظر می‌رسد مهم‌ترین کتاب برقی که بیش‌ترین زمان را صرف نگارش آن کرده، کتاب *عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول* است. وی در این کتاب ۱۰۰۰ صفحه‌ای بخش اصول از کتاب *کافی* را نقد می‌کند. در این نقدها ضرورت امامت برای زندگی دینی را انکار می‌کند، امامت امامان را از جانب خدا نمی‌داند، و می‌گوید نص شرعی بر امامت ائمه (ع) وجود ندارد. این‌گونه، اندیشه‌های او در برابر مهم‌ترین اصل اعتقادی مذهب تشیع قرار می‌گیرد؛ مذهبی که پیروانش انتخاب امام را از جانب خدا می‌دانند، اهل بیت (ع) را حجت‌های الهی

بر مردم می‌شناسند و معتقد اند که در احادیث مختلفی از پیامبر اکرم (ص) یک‌یک این امامان معرفی شده‌اند (برای روایات شیعی در این باره، بنگرید به: کلینی، *الکافی*، ۷/۲ «بَابُ مَا نَصَّ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ وَرَسُولُهُ عَلَى الْأَيِّمَةِ (ع) وَاحِدًا فَوْاحِدًا»؛ نیز، برای نمونه از تعریف مذهب تشیع بر پایه اعتقاد به اصل امامت، بنگرید به: خاتمی، *فرهنگ علم کلام*، ۱۴۱).

در مطالعه کنونی قرار است آراء برقی درباره امامت را بازخوانی و نقد کنیم. می‌خواهیم بدانیم: اولاً، برقی از میان مسائل گسترده کلام شیعی در زمینه امامت بر نقد کدامین باورها تمرکز کرده است؛ ثانیاً، مهم‌ترین ادله او در نقد باورهای شیعی درباره امامت کدام اند؛ و ثالثاً، در مقام سنجش اقوال او در این زمینه چه سستی‌ها و نقاط ضعفی در استدلال‌اش می‌توان یافت.

پیش از ورود به بحث لازم به ذکر است که درباره برقی و برخی آراء او مطالعاتی صورت گرفته‌اند. مثلاً، پروین تیموری و همکارانش ادله قرآنی برقی درباره برزخ را نقد کرده‌اند (تیموری، «نقد ادله...»، سراسر اثر). به همین ترتیب، نگرش‌های او درباره قرآن‌بستگی را محمدی‌فام و همکارانش به تفصیل در دو مقاله نقد کرده‌اند (بنگرید به: منابع). محمدطیسی نیز آراء وی درباره رجعت را به همراه آراء عبدالوهاب فرید تنکابنی در اثری با مشخصات زیر مرور و نقد نموده است:

محمدطیسی، سیدعلی، «بررسی آراء عبدالوهاب فرید تنکابنی و سیدابوالفضل برقی در نقد عقیده رجعت»، *امامت پژوهی*، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ ش.

اما مرتبط‌ترین مطالعه با موضوع بحث در این مطالعه رساله کارشناسی ارشد مهدی تیموری است با عنوان *نقد و بررسی آراء سید ابوالفضل برقی پیرامون امامت با نظر به آراء علامه طباطبایی* (دانشکده الهیات دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۳ ش). مؤلف در فصل دوم این اثر آراء برقی درباره انتصابی بودن امامت، و در فصل سوم تا پنجم آن به آراء برقی درباره عصمت و علم غیب و شفاعت می‌پردازد. در این پایان‌نامه بیش‌تر سعی شده است آیات مرتبط با این بحث‌ها استخراج، و پاسخ‌هایی بر پایه آراء طباطبایی به برقی داده شود. با این حال، مطابق هدف مؤلف، در این پایان‌نامه به استنادات غیرقرآنی برقی واقعی نهاده نشده، و به

نقد‌هایی نیز که در آثار طباطبایی بازتاب آشکار نداشته‌اند توجه نشده است. اما نگارش پیش رو منحصر به آیات نیست و تنها بر اساس نظرات علامه طباطبایی به برقی پاسخ داده نمی‌شود. هم‌چنین موضوعات ارائه شده در این مقاله با پایان نامه مذکور تفاوت‌های زیادی دارد. البته به نظر می‌رسد برای پاسخ به برقی در موضوعات مختلف باید چندین مقاله و کتاب نوشته شود تا دقیقاً و به طور کامل به تمامی اشکالات او پاسخ داده شود.

۱. انکار ضروریات مذهب تشیع

از نگاهی کلان می‌توان گفت بخش مهمی از استدلال‌ات برقی رویاروی ضروریات مذهب تشیع قرار می‌گیرند؛ ضروریاتی که نه تنها از منظر شیعیان اثنا عشری، که از منظر همه فرقه‌های شیعی نمی‌توانند پذیرفتنی باشند.

۱-۱) انکار حجت الهی بودن امام

برقی در مواضع متعدد به انکار وجود حجتی الهی (امام از جانب خدا) می‌پردازد. او با استفاده از آیه «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء/ ۱۶۵) می‌گوید بعد از انبیاء دیگر شخصی در جایگاه حجت خدا وجود ندارد (برقی، *عرض اخبار اصول*، ۵۲، ۳۷۷) و فقط قرآن حجت است (همان، ۳۷۷). در جای دیگر قرآن و عقل را حجت معرفی می‌کند و معتقد است که تنها انبیاء بر بشر حجت الهی هستند و بعد از آنان کسی بر مردم حجت نیست. سپس به این روایت از علی (ع) اشاره می‌کند که فرمودند: «تَمَّتْ بِنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ (ص) حُجَّتُهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۹۱). او می‌افزاید: «با پیامبرمان محمد (ص) حجت الهی به تمامیت رسید» (برقی، *عرض اخبار*، ۵۲). سپس می‌افزاید: «دلیلی متقن نداریم که شخصی یا اشخاصی غیر از انبیاء بر بندگان خدا حجت باشند» (همان، ۵۳).

در ارزیابی این سخنان برقی توجه به چند نکته ضروری است. نخست این‌که برداشت او از آیه قابل دفاع نیست. برقی از آیه «لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء/ ۱۶۵) پایان یافتن حجت الهی بعد از رسولان را برداشته کرده است؛ درحالی‌که عموم مفسران آیه را به گونه‌ای دیگر فهمیده‌اند. مفسران خواه شیعی و خواه عامی مذهب گفته‌اند که برپایه این

آیه، خداوند رسولان مبشر و منذر را ارسال کرده است تا مردم پس از ارسال آن‌ها دلیل قانع‌کننده برای تبعیت نکردن نداشته باشند. به عبارت دیگر، منظور آن است که با ارسال رسولان دیگر هیچ عذر و دلیلی برای عصیان و نافرمانی خداوند وجود ندارد (بنگرید به: فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۱/۲۶۸؛ آلوسی، *روح المعانی*، ۳/۱۹۳؛ رشیدرضا، *المنازل*، ۶/۷۲؛ شنفیطی، *اضواء البیان*، ۱/۳۴۰؛ ابن‌عاشور، *التحریر و التنویر*، ۴/۳۲۱).

گذشته از این، اگر حجیت قرآن کفایت می‌کرد نباید جنگ‌ها و خونریزی‌های متعدد پس از پیامبر (ص) اتفاق می‌افتاد. برای نمونه، سه جنگ جمل، نهروان، صفین بر علی (ع) تحمیل شد و کشته‌های زیادی در این جنگ‌ها اتفاق افتاد. اگر قرآن حجت بود، نباید این جنگ‌ها اتفاق می‌افتاد. پس قرآن نیازمند حجتی دیگر است که احکام قرآن را اجرایی کند و آن اهل بیت (ع) می‌باشند. قاعده لطف هم که از قواعد مسلم علم کلام است می‌گوید سنت خداوند بر اتمام حجت است؛ یعنی خدا به صورت مشخص راه هدایت را از راه گمراهی مشخص می‌کند. به عبارت دیگر، این‌که خداوند با ارسال رسل و کتب و غیره زمینه اطاعت را فراهم سازد مصداق بارز همان لطفی است که بر خدا واجب است. بنابر قاعده لطف، خداوند با ارسال حجت‌هایی زمینه هدایت بندگانش را فراهم می‌کند. اهل بیت (ع) حجت‌های الهی از جانب خداوند به سوی مردم هستند و آن‌ها مردم را به سوی خدا و اطاعت او دعوت می‌کنند.

نقد دیگر بر سخن او این است که دیدگاه او مستلزم پایان یافتن حجت‌ها پس از پیامبر (ص) است. گویی برقی غیرمستقیم به پلورالیزم دینی اعتقاد دارد: برقی در سخنان خود می‌گوید با پیامبر اسلام حجت‌ها به پایان رسیده است و دلیل بر حجت بودن اشخاص دیگر وجود ندارد. با این استدلال، تمامی فرقه‌های اسلامی حق هستند؛ چراکه همگی برای اثبات عقاید خود به قرآن استناد می‌کنند. این نمی‌تواند صحیح باشد؛ چراکه برخی فرقه‌ها در برخی مسائل تضاد صد در صدی دارند و با هم قابل جمع نیستند.

درباره حجیت عقل هم باید گفت عقل غالب مسائل را می‌فهمد و غالباً صحیح عمل می‌کند؛ اما هیچ‌کسی نمی‌تواند بگوید که عقل اشتباه نمی‌کند. به عبارت دیگر، عقل بدون اشتباه نیست و باید حجتی باشد که اگر عقل اشتباه کرد تذکر دهد. این حجت همان اهل بیت (ع) است.

۲-۱) انکار رافع اختلاف بودن امام

به باور عموم شیعیان یکی از خدمات مهم امام معصوم به بشریت آن است که با رجوع به او رفع اختلاف می‌شود. برقی به عکس می‌خواهد از این بگوید که وجود امام به رفع اختلافات نمی‌انجامد. وی در ضمن بحث از روایتی مذکور در منابع شیعی به این مبنای خویش تصریح می‌کند. در روایت آمده است:

بین هشام بن حکم یا شاید هم هشام بن سالم — هردو از اصحاب امام صادق (ع) — و مردی شامی بحثی پیش آمد. هشام از مرد شامی پرسید: آیا خدا پس از پیامبر اکرم (ص) حجتی قرار داده است که اختلاف و تشّت مردم را زائل سازد؟ مرد شامی گفت: آری، قرآن و سنت. هشام گفت: آیا کتاب و سنت ما را نفع داد و رفع اختلاف کرد؟ مرد شامی گفت: آری. هشام گفت: پس چرا من و تو اختلاف داریم و تو برای حلّ اختلاف از شام تا این‌جا سفر کرده‌ای؟ مرد شامی از جواب عاجز ماند و از هشام پرسید: در این زمان چه کسی می‌تواند رفع اختلاف کند؟ هشام نیز امام صادق (ع) را رافع اختلاف معرفی کرد (کلینی، الکافی، ۱/ ۱۳۰-۱۳۲).

برقی در این‌جا می‌نویسد:

ملاحظه می‌کنید که غیر مستقیم می‌خواهد بگوید قرآن و سنت فائده زیادی برای مسلمین ندارد و رافع اختلاف نیست! ... ما به جای مرد شامی از وی می‌پرسیم: پس چرا در میان پیروان امام رفع اختلاف نشده و آنان نیز به مذاهب و مسالک گوناگون منقسم شده‌اند؟ اگر بگویی از آن رو که پیروان ائمه به امام پشت کردند و چنان‌که باید و شاید از وی تبعیت نکردند همین جواب را به تو بر می‌گردانیم و می‌گوییم: قرآن و سنت نیز رافع اختلاف‌اند اما دکان‌داران تفرقه‌فروش، بی‌غرضانه و با رعایت کامل موازین استنباط از کتاب خدا، به قرآن مراجعه نکردند و الاّ اختلاف رفع می‌شد. ... ثانیاً: توجه داشته باش قول ما به پیروی از کلام خدا است که کتاب الهی و سنت پیامبر را رافع اختلاف و منازعه شمرده است (نساء/ ۵۹)؛ ولی تو ادعا می‌کنی که قرآن برای رفع اختلاف کافی نیست و امام رافع اختلاف است (برقی، عرض اخبار اصول، ۳۹۳-۳۹۷).

وی در جای دیگر مرجع حل اختلافات را فقط قرآن و سنت رسول خدا (و نه کس دیگری) می‌داند و برای سخن خود به آیه ۵۹ سوره نساء اشاره می‌کند (برقی، همان، ۴۳۱-۴۳۳). در مقام نقد این نگرش اولاً باید گفت که هشام رافع اختلاف بودن قرآن را انکار نکرده، بل که آن را کامل ندانسته است. بی‌تردید هشام حدیث ثقلین را که یکی از مبانی و اصول اعتقادی شیعه است قبول دارد و برپایه آن تبعیت از قرآن و اهل بیت (ع) به نحو توأمان را مایه هدایت می‌داند. مسئله این است که هشام رافع اختلاف بودن قرآن به تنهایی را نپذیرفته است. او می‌خواهد بگوید که پس از رجوع به قرآن برخی اختلافات قابل حل است؛ اما برخی اختلافات قابل حل نیست. نیز، می‌خواهد بگوید مواردی که قابل حل نیست سبب تفرقه و اختلاف می‌شود و باید این اختلافات از جانب کسی که بیش‌ترین علم را نسبت به قرآن دارد رفع شود. از دید هشام، چون کسی عالم‌تر از اهل بیت (ع) نسبت به قرآن وجود ندارد آن‌ها رافع اختلاف هستند.

درباره علت اختلاف میان شیعیان هم که برقی بحث آن را پیش کشیده است باید گفت عوامل مختلفی دلیل این اختلاف می‌تواند باشد؛ اما همان‌طور که در زمان رسول خدا مردم قرآن می‌خواندند و فهم خود را به پیامبر عرضه می‌کردند و اختلافات رفع می‌شد، همین‌گونه رجوع به اهل بیت (ع) نیز سبب رفع اختلاف می‌شود. تا زمانی که پیامبر (ص) در جامعه حضور داشت و مردم به ایشان رجوع می‌کردند؛ کم‌ترین اختلاف ممکن وجود داشت؛ اما پس از پیامبر بیش‌ترین اختلافات به وجود آمد.

درباره رافع اختلاف بودن اهل بیت (ع)، پیامبر (ص) فرموده‌اند:

النُّجُومُ أَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ مِنَ الْعَرَقِ، وَ أَهْلُ بَيْتِي أَمَانٌ لِأُمَّتِي مِنَ الْإِخْتِلَافِ، فَإِذَا خَالَفَتْهَا قَبِيلَةٌ مِنَ الْعَرَبِ اخْتَلَفُوا فَصَارُوا حِزْبَ إِبْلِيسَ» (حاکم نیشابوری، المستدرک، ۱۶۲؛ نیز، برای یادکرد این حدیث در منابع اهل سنت، بنگرید به: چگینی، «اعتبارسنجی...»، سراسر اثر).

۳-۱) انکار انحصاری بودن امامت

برقی درباره برخی احادیثی که می‌گوید امامت پس از امام حسن و امام حسین (ع) در فرزندان امام حسین (ع) است و پس از آنان در دو برادر جمع نمی‌شود می‌نویسد:

امامت و پیشوایی در هر مسلمانی که واجد شرایط و لایق باشد ممکن است؛ چنان که قرآن فرموده: «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» (فرقان/ ۷۴). اگر دو برادر مانند حضرت محمد بن علی بن الحسین و حضرت زید بن علی بن الحسین یا دو پسرعمو مانند حضرت سجاد و حسن مثنی یا حضرت جعفر بن محمد و محمد نفس زکیه و... به شریعت اسلام و مسائل دین، عالم باشند، چه اشکالی دارد که هر دو پیشوایی کنند و مردم را ارشاد نمایند؟ اصلاً چرا و به چه دلیل امامت را انحصاری بدانیم؟ (برقعی، *عرض اخبار اصول*، ۶۵۶-۶۵۷).

در مقام نقد باید گفت که انحصاری بودن امامت دلیل قرآنی دارد. قرآن می فرماید:

وَ إِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/ ۱۲۴).

براساس این آیه و همان طور که مفسران اشاره کرده اند امامت جعل و انتصاب الهی و هم چنین عهد الهی است. طباطبایی درباره این آیه می نویسد: «امام یعنی مقتدا و پیشوایی که مردم به او اقتداء نموده، در گفتار و کردارش پیرویش کنند» (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۲۷۰) این امامت، همان طور که از آیه بر می آید، بعد از امتحانات محقق می شود و جعل و نصب الهی است (نیز بنگرید به: همان، ۱/ ۲۴۷). بنابراین، امامت از جانب خدا تعیین می شود و انحصاری است. آیه مورد استناد برقعی به امامت الهی اشاره ندارد و در آن جعل الهی مطرح نیست؛ مراد آن آیه این است که افراد باتقوا می توانند از خدا درخواست پیشوایی در برخی امور دنیوی کنند که ممکن است خدا هم به آن ها عنایت کند؛ اما کسی نمی تواند ادعا کند پیشوا از جانب الهی و با عهد الهی به این منصب رسیده است.

برقعی ابتدا معنای امام را از انحصار به امام معصوم خارج می کند، سپس به نفی امام به معنای امام معصوم شیعی می پردازد. او امام را به معنی یک فرد عادی بدون وجود نص و عصمت و مرجعیت انحصاری می داند. در برخی موارد هم امام را به قرآن تفسیر می کند. برای مثال او برخی از روایت هایی را که در آن لفظ امام به کار رفته است به معنای قرآن می گیرد. نیز، روایت هایی که در کتاب *کافی* ضمن «باب من مات و لیس له إمام من أئمة الهدی» آمده است

را به معنای امامان شیعی نمی‌داند و فقط قرآن را پیشوای هدایت می‌انگارد (برقی، عرض اخبار اصول، ۷۶۰-۷۶۲). او در این باره می‌نویسد:

به نظر ما در اخباری که می‌گوید: «مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ فَمِيتُهُ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ» [هر که بمیرد و امامی نداشته باشد مرگ او چونان مرگ در زمان جاهلیت است] یا «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامًا زَمَانَهُ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةَ الْجَاهِلِيَّةِ» [هر که بمیرد و به امام زمان خویش معرفت نداشته باشد، مانند مرگ در زمان جاهلیت، می‌میرد] و نظایر آن، مقصود از لفظ «امام» قرآن کریم است (برقی، عرض اخبار، ۷۵۲).

هم‌چنین، برقی درباره آیه «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» (اسراء/ ۷۱) می‌گوید: لفظ «امام» معانی متعدد دارد... و چنان‌که در مجمع البیان [ذیل آیه هفدهم سوره اسراء] آمده، به کتاب و نامه اعمال، «امام» گفته می‌شود. به پیغمبر نیز از آن رو که مقتدی و متبوع است امام اطلاق شده، به کتاب آسمانی و زمام‌دار و هم‌چنین به آن‌که کسی را گمراه یا هدایت کند و حتی به مادر، امام گفته می‌شود.... لذا باید با استفاده از قرائن موجود در آیه و یا آیات قبل و بعد، دریابیم که مقصود از امام کدام یک از معانی است. طبرسی حدیثی از حضرت رضا (ع) نقل کرده است که فرمود: «فیه یدعی کلّ إناسٍ بإمام زمانهم و کتاب ربهم و سنّة نبیهم».... چنان‌که ملاحظه می‌شود حضرت رضا، زمام‌دار هر عصر را امام نامیده است؛ نه امام به معنایی که مورد پسند کلینی است (برقی، عرض اخبار اصول، ۷۵۲-۷۵۵).

وی در همین راستا می‌نویسد:

اگر کسی اصرار کند که مقصود از امام در این روایات امام بشری است می‌گوییم: اگر مقصود از امام کسی است که مقید به کتاب خدا و تابع آن و تابع سنت پیامبر (ص) باشد، در این صورت شناخت او فرع بر شناخت قرآن است؛ زیرا تا کسی نسبت به قرآن معرفت نداشته باشد، نمی‌تواند تابع و غیرتابع را بشناسد. پس امام اصلی قرآن و امام فرعی بشر خواهد بود؛ اما اگر مقصود از امام کسی است که شناخت او از اصول یا فروع دین باشد و عصایش حرف بزند و سنگ مَهر کند و با فرشتگان مرتبط و از مافی الضمیر مردم آگاه و عالم به غیب باشد... چنین اعتقادی

عین شرک است و ربطی به اسلام و قرآن ندارد (برقی، *عرض اخبار اصول*، ۷۵۵).

در ارزیابی سخنان برقی توجه به چند نکته الزامی است. نخست این که سخنان برقی درباره معنای آیه «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ» (اسراء/۷۱) دارای اشکال است. در آیه عبارت «كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ» آمده است و با توجه به این که در دوره هایی از تاریخ پیامبری وجود نداشت، نمی توان معنای امام را به نبی محدود کرد؛ چون خداوند می فرماید همه مردم را می آورد. با همین استدلال احتمال دیگری نیز که برقی مطرح می کند ناپذیرفتنی است: نامه اعمال نیز نمی تواند منظور باشد؛ چرا که هرکسی در اعمال و عقاید خود بالاخره تابع شخصی بوده است. بنابراین، مراد شخصی است که مردم را به تبعیت از خود فراخوانده باشد؛ چه امام دوزخی باشد و چه امام بهشتی. این آیه می خواهد بگوید که همه تبعیت کنندگان و تبعیت شوندهگان در پیشگاه الهی حضور پیدا می کنند.

درک وی از معنای روایت «مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ لَهُ إِمَامٌ فَمِيتُهُ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ» نیز نمونه ای ندارد. چنان که گفتیم برقی می گوید در اخباری که مرده جاهل به امام را مرده جاهلی معرفی می کند مراد از امام قرآن کریم است (برای تصریح او به این معنا، بنگرید به: برقی، *عرض اخبار*، ۷۵۲-۷۵۵). این در حالی است که نه تنها شیعیان این روایات را به معنای امام معصوم می دانند که حتی عامه مسلمانان هم این از روایات چنین درنیافته اند که مراد اشاره به قرآن باشد؛ بل که آن را حمل بر پیشوای از جنس انسان ها کرده اند (برای نمونه، بنگرید به: ابن حبان، *صحیح*، ۱۰/۴۳۴). از میان عامه مسلمانان، برخی تعبیر امام را به معنای مطلق حاکم جامعه اسلامی که برای حفظ جماعت باید از او تبعیت کرد و در بیعت او باقی ماند گرفته اند (بنگرید به: صهیب، حاشیه بر *الجامع الصحیح*، ۴/۲۳۴).

۲. نقد باورهای بنیادین تشیع اثنی عشری

پاره ای از آراء برقی نیز مخالفتی مستقیم با بینش بنیادین شیعیان اثنی عشری درباره ضرورت وجود امام زنده، و ولادت و حیات امام زمان (ع) دارد. او از اساس منکر این است که برای امامت فردی نیاز باشد سخن صریح از قول پیامبر اکرم (ص) رسیده باشد. نیز، معتقد است امامان شیعه (ع) همواره جانشینی برای خود مشخص نکرده اند. وجود امام زمان (ع) را

نیز باورناپذیر می‌انگارد.

۲-۱) انکار وجود نص شرعی دال بر امامت

برقی بر این باور است که نص شرعی بر امامت وجود ندارد. می‌نویسد:

«حضرت علی (ع) به خلافت الهی حضرت امام حسن (ع) هیچ اشاره‌ای نفرمود و او را به جانشینی خود به اُمت معرفی نکرد و حضرت حسن نیز حضرت سیدالشهداء (ع) را جانشین خود نساخت و هم‌چنین امام حسین (ع)، حضرت سجاد (ع) را به عنوان جانشین خود معرفی نفرمود و هکذا. بدین ترتیب، بی‌دلیل بودن امامت منصوصه آشکار می‌شود.» (برقی، *عرض اخبار اصول*، ۷۵۵-۷۵۹).

هم‌چنین، برقی در جای دیگر می‌گوید:

ائمه خود را تابع دین می‌دانستند؛ اما مذهب‌سازان (منظورش شیعیان است)، ائمه (ع) را اصل دین می‌شمارند و عدم ایمان به آن‌ها را ضلالت می‌دانند؛ در حالی که ابوالائمہ حضرت علی (ع) در دعای خویش عرض می‌کرد: اللَّهُمَّ إِنِّي أُشْهِدُكَ، وَكَفَى بكَ شَهِيدًا، إِنِّي أَشْهَدُ أَنَّكَ أَنْتَ رَبِّي، وَأَنَّ رَسُولَكَ مُحَمَّدًا (ص) نَبِيٌّ، وَأَنَّ الدِّينَ الَّذِي شَرَعْتَ لَهُ دِينِي، وَأَنَّ الْكِتَابَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْهِ إِمَامِي» و خود را نه اصل دین و نه فرع دین می‌دانست و اصلاً به اصل امامت اشاره نفرمود (برقی، *عرض اخبار اصول*، ۲).

نیز، می‌افزاید:

چون نص شرعی بر امامت ائمه اثنی عشر وجود ندارد پس از وفات هر یک از ایشان، میان پیروان، اختلاف و انشعاب به وجود می‌آمد. سپس به این دلیل که متکلمان شیعه می‌گویند: «در قرآن عدد رکعات نماز نیامده به همین خاطر نام و نشان ائمه نیز نیامده» اشکال وارد می‌کند و می‌گوید عدد رکعات نماز بلکه خود نماز از فروع دین است اما امامت از اصول دین است و از قرآن انتظار می‌رود که چیزی جزء اصول دین است آن را بیان کند (برقی، *عرض اخبار*، ۹۲۸-۹۳۱).

در ارزیابی سخنان برقی توجه به چند نکته ضروری است که به آن‌ها اشاره می‌شود.

یک اشکال استناد وی به یک حدیث مرسل آن هم برخلاف بدبینی او به اعتبار غالب روایات است. روایتی که برقی از *صحیفه علویه* نقل می‌کند مرسل است. قدیم‌ترین منبع این حدیث کتاب *مصباح المتهجد* شیخ طوسی است و در آن جا نیز به صورت مرسل نقل شده است (شیخ طوسی، *مصباح المتهجد*، ۱/ ۳۰۰). در قرن یازدهم نویسنده *صحیفه علویه* عبدالله بن صالح سماهیجی (درگذشته ۱۱۳۵ق) به تکرار همان روایت مرسل می‌پردازد (سماهیجی، *الصحیفه العلویه*، ۳۶۰) و برقی نیز در صفحه یادشده به عبارت فوق را به نقل از سماهیجی می‌آورد. این‌گونه، برقی برای اثبات عقایدش از احادیث مرسل هم استفاده می‌کند؛ درحالی‌که در دیگر موارد عمده احادیث را مردود و جعلی و ضعیف می‌داند. چنین روشی روش صحیحی در نقد نیست و نشان می‌دهد برخورد وی با روایات تاریخی گزینشگرانه است و روشمند نیست.

باید به خاطر داشت که برخلاف زعم برقی نصوص زیادی برای امامت اهل بیت (ع) وجود دارد؛ از جمله این‌که در *قرآن کریم* خطاب به پیامبر آمده است: «وَ أُنزِلُ عَشِيرَتِكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء/ ۲۱۴). مفسران در ذیل این آیه که به آیه انذار مشهور شده است، روایت‌هایی نقل کرده اند که دلالت بر امامت علی (ع) می‌کند. برای نمونه، از براء بن عازب صحابی نقل شده است که:

چون این آیه نازل شد، پیامبر اولاد عبد المطلب را جمع کرد. آن‌ها چهل مرد بودند که هر کدام یک بزغاله می‌خوردند و یک قلدح بزرگ می‌نوشیدند. پیامبر خدا به علی دستور داد که پای گوسفندی را طبخ کند و به نان مخلوط سازد. آن گاه گفت: به نام خدا نزدیک شوید. آنها ده نفر ده نفر نزدیک آمدند و خوردند. آن گاه قدحی آوردند که پر از شیر بود. پیامبر جرعه‌ای از آن نوشید. سپس به آنها گفت: به نام خدا بنوشید. همگی نوشیدند تا سیر شدند. ابو لهب پیش‌دستی کرده گفت: این مرد شما را سحر کرده است. پیامبر (ص) سخنی نگفت و روز دیگر نیز آنها را دعوت کرد و مثل روز پیش از آنها پذیرایی نمود. آن گاه آنها را انذار کرده فرمود: «ای فرزندان عبد المطلب، من مأمورم که شما را انذار کنم و بشارت دهم. اسلام آورید و اطاعتم کنید. تا هدایت شوید». آن گاه فرمود: «چه کسی با من برادر و

همکار می‌شود و چه کسی دست دوستی به من می‌دهد و بعد از من وصی من و در خاندان من جانشین من و ادا کننده دین من می‌شود؟». همه سکوت کردند تا سه بار تکرار کرد و هم چنان آن‌ها ساکت بودند. در هر سه بار علی (ع) جواب می‌داد: من. پیامبر (ص) هم در مرتبه سوم به علی (ع) گفت: تو! قوم برخاستند؛ در حالی که به ابو طالب می‌گفتند: پسرت را اطاعت کن که او را بر تو امیر ساخت (طبرسی، مجمع البیان، ۳۲۲/۷).

از صحابی دیگر ابورافع نیز نقل شده است که:

پیامبر (ص) همه را در شعب ابی طالب جمع کرد. گوسفندی را پختند و همگی خوردند تا سیر شدند و از کاسه‌ای نیز همگی نوشیدند تا سیراب گشتند. آن گاه پیامبر (ص) به آنها فرمود: خدا مرا مأمور کرده است که خویشاوندان نزدیکم را بترسانم. شما خویش و قبیله من هستید. خدا پیامبری را برنگزید؛ مگر این که یکی از افراد خانواده‌اش را برادر و وزیر و وارث و جانشین و وصی او گردانید. چه کسی برمی‌خیزد و با من بیعت می‌کند که برادر و وارث و وزیر و وصی من باشد و نسبت به من همچون هارون باشد نسبت به موسی، الا این که بعد از من پیامبری نخواهد بود؟ علی (ع) برخاست و با او بیعت نمود و او را اجابت کرد. سپس پیامبر (ص) به علی (ع) فرمود: نزد من آی. آن گاه دهانش را گشود و آب دهان خود را در دهان او ریخت و میان شانه‌ها و بر سینه او نیز آب دهان خود را مالید. ابولهب گفت: به پادشاه این که اجابت کرد، بد چیزی به او بخشیدی. دهان و صورتش را پر از آب دهان کردی. پیامبر فرمود: پر از علم و حکمتش کردم (طبرسی، مجمع البیان، ۷/۳۲۲).

دعوت پیامبر (ص) از قریش و اعلام جانشینی امام علی (ع) در کتابهای مختلف اهل سنت نیز ذکر شده است (ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱۵۳-۱۵۱؛ سیوطی، الدر المنثور، ۹۷/۵؛ حسکانی، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، ۱/۵۴۳-۵۴۲؛ ابن هشام، السیره النبویه، ۱/۲۶۲). بنابراین، پیامبر (ص) امیرالمومنین را به عنوان وصی و خلیفه و پیشوای بعد خود انتخاب نموده است و سخن برقعی صحیح نیست.

۲-۲) معرفی جانشین و امام بعدی

برقعی مدعی است که اهل بیت (ع) امام بعد از خود را معرفی نکردند. این سخنی خلاف واقع است؛ چراکه اهل بیت (ع) در طول حیات خود و به هنگام مرگ به امام بعدی توصیه و امام بعدی را مشخص می‌کردند (کلینی، *الکافی*، ۷/۲). علاوه بر این، احادیثی از پیامبر (ص) با عنوان «اثنا عشر خلیفه» نقل شده مانند حدیث: «یکون من بعدی اثنا عشر خلیفه کلهم من قریش»؛ یعنی «پس از من دوازده خلیفه خواهد بود که همگی از قریش اند» (احمد بن حنبل، *السنن*، ۹۲/۵). این روایات نشان می‌دهد پیامبر (ص) به معرفی جانشینان خود اهتمام داشته است و گاه به صورت مستقیم و با اسم و گاه به صورت کلی معرفی می‌کردند.

نکته دیگر این که درباره اختلافات و انشعاباتی باید گفت که پس از شهادت امام حسین (ع) شرایطی به وجود آمد که ائمه نتوانند در برخی موارد صریح و آشکارا سخن بگویند. در نتیجه اطلاعات کم‌تری به دست پیروان می‌رسید و سبب تصمیمات اشتباه می‌شد. افزون بر این، جو اختناق، عواطف و احساسات افراطی هم سبب شد برخی این اندیشه را که امام باید قیام به سیف داشته باشد را بپذیرند. نیز، طمع و حب مال در میان گروه‌هایی مانند واقفیه سبب شد امامت برخی امامان انکار شود. برخی افراد نیز برای محمد حنفیه یا اسماعیل بن جعفر اعتقاد به مهدی بودن داشتند. کوشش‌های غلات و جهل عوام نیز موجب فراموشی بیش‌تر نصوص درباره ائمه دوازده‌گانه می‌شد. بنابراین، استدلال برقعی مبنی بر این که نص بر امامت وجود ندارد همین امر سبب انشعابات شده است صحیح نیست و انشعابات دلایل دیگری دارد.

۳-۲) موهوم دانستن امام زمان (ع)

برقعی کتابی با عنوان *بررسی علمی در احادیث مهدی* نوشته است که در آن به رد احادیث امام زمان (ع) می‌پردازد. او در این کتاب وجود امام زمان (ع) و مسائل مختلف پیرامون امام مهدی (ع) را انکار می‌کند. برای نمونه، روایتی درباره امام زمان (ع) را که در منابع شیعی آمده است موضوع بحث قرار می‌دهد:

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّائِعُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ صَفْوَانَ بْنِ عَمْرٍو عَنْ شُرَيْحِ بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ عَمْرٍو الْبُكَائِيِّ عَنْ كَعْبِ الْأَحْبَارِ قَالَ فِي الْخُلَفَاءِ هُمْ اثْنَى عَشَرَ فَإِذَا كَانَ عِنْدَ انْقِصَابِهِمْ وَ آتَى طَبَقَةَ صَالِحَةَ مَدَّ اللَّهُ

لَهُمْ فِي الْعُمْرِ كَذَلِكَ وَعَدَّ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ ثُمَّ قَرَأَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَالَ وَكَذَلِكَ فَعَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بَيْنِي إِسْرَائِيلَ وَلَيْسَ بَعَزْرٍ أَنْ يَجْمَعَ هَذِهِ الْأُمَّةَ يَوْمًا أَوْ نِصْفَ يَوْمٍ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ (مجلسی، بحار الأنوار، ۵۱/ ۶۶).

او درباره این روایت می نویسد:

بدیهی است که این احتمال نامعقول نیست؛ ولی چه ارتباطی به پسر موهوم حضرت عسکری (ع) دارد؟ (برقی، بررسی علمی در احادیث مهدی، ۱۹۰).

در ارزیابی سخنان برقی باید به ارتباط آیه مذکور با حضرت مهدی (ع) و ادله و استنادات وجود و تولد امام مهدی (ع) توجه شود. نخست، در خصوص ارتباط آیه یادشده با حضرت مهدی (ع) باید یادآور شد که بسیاری از مفسران آیه را مرتبط با حضرت مهدی (ع) می دانند. برای مثال، طباطبایی حضرت مهدی (ع) را مصداق آیه می داند (طباطبایی، المیزان، ۱۵/ ۱۵۸). همین رویکرد را در میان مفسران پیشین شیعه هم چون طبرسی (مجمع البیان، ۷/ ۲۳۹) و ابوالفتوح رازی (روض الجنان، ۱۴/ ۱۷۲) و همین طور دیگر مفسران معاصر شیعی هم چون صادقی تهرانی (الفرقان، ۲۱/ ۲۱۵) می توان دید. بنابراین، این که برقی آیه را مطلقاً بی ارتباط با حضرت مهدی (ع) می خواند سخن صحیحی نمی تواند باشد. دست کم شماری از مفسران هستند که چنین پیوندی را احساس کرده اند.

برقی وجود حضرت مهدی (ع) را موهوم می خواند؛ درحالی که دلایل قطعی فراوانی بر وجود و تولد امام وجود دارد. مثلاً ابوالحسن اشعری که تقریباً هم دوره امام عسکری است در کتاب مقالات اسلامیین به فرزند امام عسکری (ع) یعنی حضرت مهدی (ع) اشاره کرده است (اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱/ ۱۷). علاوه بر او، ابن اثیر (الکامل، ۱۶/ ۳۲۰) سبط ابن جوزی (تذکره الخواص، ۳۲۵-۳۲۶). ابن خلکان (وفیات الاعیان، ۴/ ۱۷۶)، ابن صباغ (الفصول المهمة، ۲۸۱)، ذهبی (العبر، ۱/ ۳۷۳)، قندوزی (ینابیع الموده، ۲/ ۵۴۳) و زرکلی (الاعلام، ۶/ ۸۰) در سده های متمادی درباره مهدی امت مطلب نوشته اند.

همین که حکومت عباسی پس از شهادت امام به دنبال امام زمان (ع) دستور به تفتیش خانه ایشان جهت یافتن فرزند امام می دهد و در نهایت او را نمی یابد دلیل دیگر بر وجود امام است

(هاشم العمیدی، در انتظار قنوس، ۱۷۵). هم‌چنین برخی از یاران امام عسکری (ع) نیز به تولد امام مهدی (ع) اشاره کرده‌اند (کلینی، الکافی، ۱/۲۶۴، ۳۲۸؛ مفید، الارشاد، ۲/۳۴۹؛ طوسی، الغیبه، ۱۹۸، ۲۳۱). بنابراین، امام زمان (ع) متولد شده است و موهوم دانستن وجود او با واقعیات تاریخی هم‌خوانی ندارد.

۳. نقد دیگر باورهای مشهور شیعی

در نوشتارهای برقی نقدهای مکرری به دیگر باورهای مشهور شیعی نیز می‌توان یافت. اکنون بنا داریم برخی از مهم‌ترین موارد را مرور کنیم.

۳-۱) نبود اصل امامت در قرآن

برقی به امام معصوم که از جانب خدا تعیین شده اعتقاد ندارد و به کلینی و البته عموم شیعیان خرده می‌گیرد و می‌گوید:

اگر کلینی و امثال او می‌خواهند غیر از پیامبر (ص)، حجّتی معصوم و منصوب من عندالله، معرفی نمایند، باید به قرآن کریم استناد کند، زیرا موضوع امامت الهیّه جزء اصول دین به شمار می‌رود و قرآن نیز متکفل بیان اصول دین است؛ اما اینان چون در کلام خدا چیزی در این مورد نمی‌یابند، ناگزیر می‌خواهند از طریق روایات، امامت الهیّه را اثبات کنند! در حالی که خودشان می‌دانند که اخبار واحده حجّیت ندارند (برقی، عرض اخبار اصول، ۳۹۱-۳۹۲).

درباره این سخنان برقی باید گفت که اصل امامت در قرآن آمده است:

وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (بقره/ ۱۲۴).

افزون‌براین، می‌دانیم بیان مصداق آن و توضیح و شرح آیات به پیامبر (ص) واگذار شده است و پیامبر (ص) به هنگام نزول آیات، شرح و تفسیر آیات را برای مردم بیان می‌فرمودند. شماری از گفتارهای پیامبر (ص) درباره امامت را می‌توان یک‌جا در اثری از مکارم شیرازی با عنوان آیات ولایت مشاهده کرد. مؤلف در این اثر آیات مربوط به اهل بیت (ص) را براساس گفتار پیامبر (ص) گرد آورده است (مکارم، آیات ولایت، سراسر اثر). علاوه بر این، روایات زیادی هم درباره امامت و فضیلت اهل بیت (ع) اشاره دارد و بسیاری از آن‌ها متواتر هستند یا

لا اقل خبر واحد نیستند (ری شهری، دانش نامه...، ۱/ ۴۹۵).

۲-۳) انکار برتری امامت بر نبوت در قرآن و روایات

برقی آیات و روایت‌هایی که اشاره به برتری مقام امامت بر نبوت دارد را قبول ندارد. از جمله این روایت‌ها همان است که شیعیان درباره آیه ۱۲۴ سوره بقره نقل کرده‌اند. مطابق این روایت‌ها، پس از آن که خدا حضرت ابراهیم (ع) را آزمود و او سر بلند از این آزمون‌ها بیرون آمد، خدا به او فرمود: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا». حضرت ابراهیم (ع) پرسید: آیا فرزندانم نیز امام خواهند شد؟ خداوند فرمود: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ». عموم شیعیان بر اساس این آیه مقام امامت را از مقام نبوت بالاتر می‌دانند.

برقی در رد این نظر که امامت بالاتر از نبوت است دلایلی را ذکر می‌کند. مثلاً می‌گوید بر اساس عقاید شیعه به امام وحی نمی‌شود؛ اما به امام قرآنی - ابراهیم (ع) - وحی می‌شود. پس اگر امام را بالاتر از نبی بدانیم این مسئله ربطی به ائمه شیعه ندارد؛ چون به آن‌ها وحی نمی‌شود (برقی، عرض اخبار اصول، ۴۰۷). در پاسخ به برقی باید گفت علت وحی نشدن به امامان این است که پیامبر اسلام «خَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب/ ۴۰). است و با اتمام نبوت، وحی قطع شده است؛ اما آزمون‌های الهی و رسیدن به مقام امامت بعد پیامبر (ص) قطع نشده است و ائمه معصومین به این مقام نائل شده‌اند. آن‌ها از نسل ابراهیم (ع) هستند، هیچ‌گاه جزء ظالمین نبوده‌اند و خداوند آن‌ها را به امامت منصوب کرده است.

نیز وی می‌گوید:

وحی نبوت بالاترین نحوه ارتباط خدا با بنده خویش است و الهام قلبی و خواب‌دیدن و... ارتباطی ما دون وحی نبوت است. پس چگونه ممکن است در مقامی بالاتر از نبوت، وحی در کار نباشد؟! (همان‌جا).

در پاسخ باید به خاطر داشت همان‌طور که گفته شد بر اساس قرآن، وحی با خاتم النبیین تمام شد اما امامت تمام نشد و خداوند وعده امامت را به فرزندان حضرت ابراهیم (ع) که ظالم نباشند داده است (بقره/ ۱۲۴).

وی می‌افزاید:

براساس اعتقاد شیعه امامت مقامی است بالاتر از نبوت؛ در حالی که برخی از قدمای شیعه چنین عقیده‌ای نداشتند؛ چنان‌که عبدالجلیل قزوینی می‌فرماید: «به اتفاق علما درجه نبوت رفیع‌تر از درجه امامت است» (برقی، همان‌جا).

می‌دانیم در عبدالجلیل قزوینی چنین سخنی البته در کتاب خود گفته است (قزوینی رازی، *النقض*، ۵۷). وانگهی، در مقام نقد باید به این توجه داشت که عبدالجلیل قزوینی رازی در دورانی زندگی می‌کرده که حکومت و قدرت در دست اهل سنت بوده و بیش‌تر نزاع‌های درون دینی به ضرر شیعیان تمام می‌شده است. او رویکرد تقریب‌مذهبی داشته، و سعی کرده است به نوعی بین شیعه و سنی را آشتی دهد (برای نمونه از لحن آشتی‌جویانه او در بحث از عمر بن خطاب خلیفه دوم، بنگرید به: قزوینی رازی، *النقض*، ۱۷۷). بنابراین، به صرف ادعای یک عالم شیعی نمی‌توان دیدگاهی را به اتفاق علماء نسبت داد.

برقی معتقد است نمی‌توان بی‌اقامه دلیل قاطعانه ادعا کرد که ابراهیم (ع) قبل از خطاب «إِنِّي جَاعِلُكَ ...» به پیامبری مبعوث شده بود. او در صدد اثبات این است که نبوت و امامت یکی است و در این‌جا عبارت «إِنِّي جَاعِلُكَ ...» یعنی خداوند او را پیامبر قرار داد. او می‌گوید:

به گواهی قرآن، گرچه نبوت بدون وحی متصور نیست ولی وحی بدون نبوت کاملاً ممکن است. گیرم که به حضرت ابراهیم (ع) وحی می‌شد ولی تا پیش از اتمام کلمات الهی به مقام نبوت بر همه مردم، مبعوث نشد (برقی، همان‌جا).

این ادعای برقی هم صحیح نیست. مفسران شیعه ابتلاء ابراهیم (ع) را مربوط به اواخر عمر او می‌دانند (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۲۶۷؛ صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۲/ ۱۲۲). بنابراین، قطعاً ابراهیم (ع) قبل از پیری به نبوت رسیده بود. برخی نیز ابتلاء ابراهیم (ع) را ابتلا به ذبح اسماعیل، ابتلا به آتش، و ابتلا به افرادی که ستاره و خورشید و ماه می‌پرستیدند می‌دانند (صنعانی، *التفسیر*، ۱/ ۷۶؛ طبری، *جامع البیان*، ۱/ ۴۱۶؛ ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۱/ ۲۶۸؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ۱/ ۳۷۷). با این حساب هم باز ابراهیم (ع) به نبوت رسیده بود؛ چون خدا در واقعه ذبح اسماعیل (ع) می‌فرماید: «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (صافات/ ۱۰۳-۱۰۵). به دلیل این‌که

در این مقطع زمانی به ابراهیم (ع) وحی می‌شد قطعاً ابراهیم (ع) پیامبر بوده، و این پیامبری قطعاً قبل از امامت اتفاق افتاده است.

برقعی می‌گوید بر فرض پذیرش برتری امامت بر نبوت، برای رسیدن به امامت باید نبوت داشت و غیر نبی نمی‌تواند به این مقام برسد (بنگرید به: برقعی، *عرض اخبار اصول*، ۴۰۷-۴۱۹). این اشکال نیز شبیه اشکال پیشین است: برقعی می‌گوید برای رسیدن به امامت باید نبوت داشت؛ درحالی‌که بر اساس قرآن نبوت به پایان رسیده است؛ اما با توجه به پاسخ خداوند به خواسته ابراهیم (ع) و حکم «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» نمی‌توان محدودیتی برای امامت قائل شد و هر که را خدا صلاح بداند می‌تواند برای امامت برگزیند.

۳-۳) انکار خلیفه‌الله بودن انسان

برقعی خلیفه‌الله بودن انسان یا ائمه (ع) را از جمله خرافات می‌داند. او به فهم رایج از آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/ ۳۰) و خلیفه داشتن خدا اشکال وارد می‌کند. استدلال او کمابیش چنین است: کسی که خلیفه کسی یا چیزی می‌شود باید هم‌نوع او باشد و با او سنخیت داشته باشد. در اشاره قرآنی به داستان داوود (ع) هم که خدا می‌گوید داوود را خلیفه‌ای روی زمین قرار داده است (ص/ ۲۶)، داوود (ع) جانشین جالوت شد؛ نه این‌که جانشین و خلیفه خدا شده باشد. اگر منظور جانشین خدا بود، باید خداوند قرینه‌ای در آیه قرار می‌داد.

وانگهی، در نقد سخن وی باید توجه داشت این انتظار که خلیفه الهی با خدا هم‌نوع باشد باطل و محال است؛ چون خداوند می‌فرماید «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/ ۱۱)؛ اما خلیفه‌الله می‌تواند مطابق دستورات خدا عمل کند و از این حیث که دستورات خدا را جاری می‌کند خلیفه او محسوب شود. علاوه‌براین، با این استدلال برقعی باید گفت کسی که از خدا پیامی می‌آورد یعنی پیامبران هم لابد باید با او هم‌نوع و هم‌جنس باشند که بطلاش آشکار است.

برقعی بر این باور است که منظور از خلیفه‌ای که خدا قرار داده، همان نسل بشر است که هم‌چون شب و روز، پایایی و پشت سرهم به جای یک‌دیگر می‌آیند. او می‌گوید لفظ خلیفه مصاف به الله نیست و در آیه تعبیر «خلیفتی» یا «خلیفتنا» یا «خلیفة لی» یا «خلیفة متی» و نظایر آن نیامده است. در پاسخ باید گفت جنس بشر امکان خلیفه‌الله بودن را دارد؛

همان طور که جنس فرشته این امکان را ندارد و برترین های بشر از جانب خدا خلیفه الله می شوند. این که برقی می گوید در آیه خلیفه الله و امثال آن نیامده است صحیح نیست؛ چرا که قرآن نیست قرآن تک تک عبارات و الفاظ را به کار ببرد و استفاده کند که اگر این کار را می کرد قطعاً قرآن حجم زیادی داشت.

مفسران مختلف از آیات قرآن مفهوم خلیفه اللهی را برداشت کرده اند (طوسی، *التبیان*، ۸ / ۵۵۶؛ طباطبایی، *المیزان*، ۱ / ۱۱۵؛ صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۱ / ۲۷۹؛ مدرسی، *من هدی القرآن*، ۱ / ۱۳۰). برای مثال، طبرسی می نویسد:

عن ابن عباس «إِنِّي جَاعِلٌ» أَي خَالِقٌ «فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» أَرَادَ بِالْخَلِيفَةِ آدَمَ (ع) فَهُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ يَحْكُمُ بِالْحَقِّ (طبرسی، *مجمع البیان*، ۱ / ۱۷۶).

طبرسی در جای دیگر هم از قول پیامبر (ص) نقل می کند که فرمودند:

من أمر بالمعروف و نهی عن المنکر فهو خلیفه الله فی أرضه (همان، ۲ / ۸۰۷؛ نیز، بنگرید به: میدی، *کشف الاسرار*، ۲ / ۲۳۴).

ابن عطیه هم که می گوید «ولا یقال خلیفه الله إلا لرسوله» (ابن عطیه، *المحرر الوجیز*، ۴ / ۵۰۲) باز در واقع دارد بر این صحنه می گذارد که دست کم باید رسول خدا را خلیفه او دانست (برای نمونه از تأکید مفسران اهل سنت بر این که آدم ابوالبشر خلیفه خدا بوده است، بنگرید به: زمخشری، *الکشاف*، ۱ / ۱۲۴؛ قاسمی، *محاسن التأویل*، ۱ / ۲۸۵).

برقی در اشکال دیگر خود می گوید: «اگر مراد از خلیفه خلیفه الله بود، ملائکه عرض نمی کردند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ»؛ زیرا مفسد و خون ریز که اهلیت و لیاقت جانشینی خدا را ندارد!» (برقی، *عرض اخبار*، ۵۳۵). در مقام نقد باید توجه کرد چنان که طباطبایی می گوید، منظور از خلیفه در این جا جانشینی خدا در زمین است. گرچه برخی گفته اند که منظور جانشینی موجودات قبل از آدم است، طباطبایی می گوید خداوند اسماء را به آدم ابوالبشر (ع) آموخت و سپس به ملائکه عرضه کرد. این با خلیفه بودن انسان برای خدا تناسب دارد؛ نه با این که آدم جانشین موجودات قبل از خودش باشد (طباطبایی، *المیزان*، ۱ / ۱۱۵). او می نویسد:

سیاق کلام به این اشاره دارد که منظور از خلافت یادشده جانشینی خدا در زمین است؛ نه این‌که آن‌طور که بعضی از مفسران احتمال داده‌اند انسان‌ها جانشین ساکنان قبلی زمین شوند که در آن ایام منقرض شده بودند. جوابی که خدا به ملائک داده، این است که اسماء را به آدم تعلیم داده، و سپس فرموده است: اکنون ملائک را از این اسماء خبر بده. این پاسخ با احتمال یادشده هیچ تناسبی ندارد. پس دیگر خلافت اختصاصی به شخص آدم ندارد؛ بل‌که فرزندان او نیز در این مقام با او مشترک اند (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۱۱۵)

وی در ادامه می‌افزاید:

ملائک از فساد و خونریزی اطلاع؛ داشتند چون در زمین چنین اتفاقاتی می‌افتد؛ اما مقام خلافت همان‌طورکه از نام آن پیدا است، تمام نمی‌شود مگر به این‌که خلیفه نمایشگر مستخلف‌عنه باشد و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر او را حکایت کند؛ البته آن شئون و آثار و احکام و تدابیری که به خاطر تأمین آنها خلیفه و جانشین برای خود معین کرده است (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۱۱۵).

پس جنس بشر ظرفیت خلیفه شدن را دارد؛ اما ملک ندارد. حال، اگر از این ظرفیت‌ها استفاده کامل شد و انسانی در آزمون‌های الهی سربلند شد، خلیفه‌الله می‌شود. بنابراین، انسان بالقوه به‌سبب وجود ظرفیت و استعدادها و ویژه‌اش خلیفه‌الله است.

نکته آخر این‌که برقعی می‌نویسد:

خلیفه با تنوین آمده است نه با حرف تعریف «ال» که بگوییم به پیغمبر یا امام یا اشخاص معینی اطلاق شده است (برقعی، *عرض اخبار اصول*، ۴۷۰).

در پاسخ باید گفت اولاً، همان‌طورکه زمخشری اشاره می‌کند منظور از خلیفه می‌تواند هر نبی‌ای باشد (زمخشری، *الکشاف*، ۱/ ۱۲۴، ۱۷۷). ثانیاً، گاهی تنوین برای تعظیم و بزرگداشت نیز به کار می‌رود (کاشانی، *زبدة التفاسیر*، ۱/ ۱۷۸). پس با توجه به سخنان خداوند و فرشتگان می‌توان چنین استنباط کرد که تنوین در خلیفه برای عظمت و بزرگداشت استعمال شده است.

نتیجه

دلایل برقی بر قرآن بسندگی و نفی سنت موجود صحیح نیست. برقی برای انکار حجت الهی به آیاتی اشاره می‌کند که آن آیات، معنای پایان یافتن حجت‌های الهی را نمی‌دهد. برقی وجود نص بر امامت را انکار می‌کند؛ در حالی که پیامبر (ص) در همان روزهای اول دعوت و در مهمانی انذار خویشان به وصایت علی (ع) اشاره کرده است و علاوه بر این، نصوص پرشماری نیز بر امامت اهل بیت (ع) وجود دارد. برقی امامت انحصاری را انکار می‌کند؛ در حالی که بر اساس قرآن امامت عهد الهی است و امام از جانب خدا تعیین می‌شود. اصل امامت نیز در قرآن وجود دارد و آیات زیادی به آن اشاره داشته‌اند که مفسران آن‌ها را ذکر کرده‌اند. برقی امام زمان (ع) را موهوم می‌داند که با دلایل متعدد از شیعه و سنی این سخن برقی نیز قابل پذیرش نیست. هم‌چنین، برقی برتری امام بر نبی و خلیفه‌الله بودن انسان را انکار می‌کند؛ اما قرآن در ذکر رویدادهای ابراهیم (ع) به این برتری اشاره دارد و خلیفه‌الله بودن انسان نیز با آیات خلقت آدم (ع) در آغاز سوره بقره قابل اثبات است.

منابع

- ۱- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۲- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *الکامل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۳- ابن حبان، محمد، *الصحيح*، بیروت، مؤسسة الرساله.
- ۴- احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، دارصادر.
- ۵- اخوان مقدم و دیگران، «شخصیت‌شناسی و منبع‌شناسی قرآنیون»، *سُنیّه*، شماره ۵۷، زمستان ۱۳۹۶ش.
- ۶- ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات الاعیان*، بیروت، دارالفکر.
- ۷- ابن صباغ، علی بن محمد، *الفصول المهمّة*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۹ق.
- ۸- ابن عاشور، محمدطاهر، *التحریر والتنوير*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۹- ابن عطیه، عبد الحق بن غالب، *المحرر الوجیز*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۱۰- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۱۱- ابن هشام، عبدالملک، *السيرة النبویه*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، المكتبة العلمیه.
- ۱۲- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ۱۳- اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۹۸۰م.
- ۱۴- برقی، بررسی علمی در احادیث مهدی، بی جا، بی تا.
- ۱۵- برقی، عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، بی جا، بی تا.
- ۱۶- ثعلبی، احمد بن ابراهیم، *الکشف والبيان*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۱۷- حسکانی، عبیدالله بن احمد، *شواهد التنزیل*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- ۱۸- ذهبی، محمد بن احمد، *العبر*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

- ۱۹- چگینی، رسول، «اعتبار سنجی حدیث امان در روایات اهل سنت»، *امامت پژوهی*، شماره ۱۵، ۱۳۹۳ش.
- ۲۰- رشیدرضا، محمد، *المنار*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
- ۲۱- ری شهری، محمد، *دانش‌نامه امیرالمؤمنین (ع)*، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۹ش.
- ۲۲- زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۹۲م.
- ۲۳- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۲۴- سبط ابن جوزی، اسماعیل بن قزاوغلی، *تذکرة الخواص*، بیروت، مؤسسه اهل البيت، ۱۴۰۱ق.
- ۲۵- سماهیجی، عبد الله بن صالح، *الصحیفة العلویة*، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۶ق.
- ۲۶- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور*، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۲۷- شنیطی، محمدامین، *اضواء البیان*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
- ۲۸- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان*، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- ۲۹- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۱ق.
- ۳۰- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۳۱- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۳۲- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۳۳- طوسی، محمد بن حسن *مصباح المتهجد*، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۱ق.
- ۳۴- _____ *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۵- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۳۶- قاسمی، جمال‌الدین، *محاسن التأویل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- ۳۷- قزوینی رازی، عبدالجلیل، *النقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸ش.
- ۳۸- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، *ینابیع الموده*، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۸ق.
- ۳۹- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، *زبده التفاسیر*، قم، معارف اسلامی، ۱۴۲۳ق.

- ۴۰- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- ۴۱- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- ۴۲- مدرسی، محمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، انتشارات محبی‌الحسین، ۱۴۱۹ ق.
- ۴۳- مفید، محمد بن محمد، *الإرشاد*، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.
- ۴۴- محمدی فام، حسین و نبوی، سیدمجید، «نقد و بررسی دلایل ابوالفضل برقعی در مدعای قرآن‌بسندهی در تفسیر»، *سقیه*، شماره ۵۹، تابستان ۱۳۹۷ ش.
- ۴۵- مکارم شیرازی، ناصر، *آیات ولایت در قرآن*، قم، نسل جوان، ۱۳۸۶ ش.
- ۴۶- میبدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
- ۴۷- نسائی، احمد بن شعیب، *السنن الکبری*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
- ۴۸- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۰ م.
- ۴۹- هاشم العمیدی، ثامر، *در انتظار قنوس*، ترجمه مهدی علی‌زاده، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.

Bibliography

1. Abu al-Futuḥ al-Razī, Ḥusayn b. ‘Alī, *Rawḍ al-jinan*, Mashhad, Āstān Qods Razawī, 1408AH.
2. Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Mūsnad*, Beirut, Dār Ṣād
3. Akḥawān Muqaddam and others, “Recognizing Personality and Source Studies of Qur’ānic View”, *Safīne*, No. 57, winter, 1396 SAH.
4. Ālūsī, Maḥmūd b. ‘Abdullāh, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, Beirut, Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 AH.
5. Ash‘arī, ‘Alī b. Ismā‘īl, *Maqalat al-Islamiyyin*, ed. H. Ritter, Wiesbaden, 1980.
6. Burqī‘ī, *Arze akbbāre osūl bar qoran va oqūl*, no date, no publisher.
7. Burqī‘ī, *Barresi elmi dar abadith mahdi*, no date, no publisher.
8. Chegīnī, Rasūl, “The Validation of “Asylum Hadith” in the narrations of Sunnis”, *Emāmat Pajūbī*, Number 15, 1393 SAH.
9. Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-‘Ebar*, Dārul Kutub al-‘IlmiyyAH.
10. Dhamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Ūmar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dārul Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH.
11. Dhiriklī, Khayr al-Dīn, *al-A‘alām*, Beirut, Dār al-‘Ilm Lil Malā’in, 1992.
12. Fakhruddīn Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH.
13. Ḥākīm Neyshābūrī, Muḥammad b. ‘Abdulla, *al-Mustadrak*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.
14. Hāshīm al-‘Āmīdī, Thāmīr, *Waiting for Phoenix*, with the persian translation by Mahdī ‘Ālīzāde, Qom, Imām Khumeynī Foundation, 1384 SAH.
15. Ḥaskānī, ‘Ubaydallāh b. Aḥmad, *Shawābīd al-Tanzīl*, Tehrān, Wizārat Irshād Islāmī, 1411 AH.
16. Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Tāhīr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH.
17. Ibn Athīr, Mubārak b. Muḥammad, *al-Kāmil*, Beirut, Dārul Kitāb al-‘Arabī, 1420 AH.

18. Ibn 'Āṭīyah, 'Abd al-Ḥaqq b. Ghālib, *Al-Muḥarar al-Wajiz*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 AH.
19. Ibn Ḥibbān, Muḥammad, *al-Ṣaḥīb*, Beirut, Al-Risālah Foundation
20. Ibn Hishām, 'Abd al-Malik, *al-Sirab al-Nabawīyyah*, ed. Mustafā Saqqā and others, Beirut, al-Maktabatol 'Elmīa
21. Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar, *Tafsīr al-Ḳur'ān al-'Aẓīm*, Beirut, Dārul Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 AH.
22. Ibn Khallikān, Aḥmad b. Muḥammad, *Waffiāt al-A'āyān*, Beirut, Dār al-Fikr
23. Ibn Ṣabbāq, 'Āli b. Mūḥammad, *al-Fusūl al-Mubimma*, Beirut, Dār al-Aḍwā, 1409 AH.
24. Kāshānī, Fathollāh b. Shukrullāh, *Zubdat al-Tafāsīr*, Qom, Maāref Islāmī, 1423 AH.
25. Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb, *al-Kāfi*, Tehran, Islāmīyya, 1407 AH.
26. Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Bīḥār al-Anwār*, Beirut, Al-Wafā Foundation, 1403 AH.
27. Makārim Shīrāzī, Nāsir, *Vilāyat Verses in Ḳur'ān*, Qom, Nasli Javān, 1386 SAH.
28. Meybudī, Aḥmad b. Muḥammad, *Kashf al-Asrār*, Tehrān, Amīrkabīr, 1371 SAH.
29. Modarresī, MuḥammadTaqī, *Mīn Huda al-Ḳur'ān*, Tehrān, Muḥebbī Al-Ḥusayn Publication, 1419 AH.
30. Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad, *al-Irshād*, Beirut, Dār al-Mufīd, 1414 AH.
31. Muḥammadī Fām, Ḥusayn and Nabawī, Sayyed Majīd, "Study and Critics of Abulfaḍl Borqā'ī in Ḳur'ān-sufficiency claim in Tafsīr", *Safīna*, Number59, Summer, 1397SAH.
32. Nasa'ī, Aḥmad b. Shu'ayb, *al-Sunan al-Kubrā*, Beirut, Dārul Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 AH.
33. Qāsīmī, Jamaloddīn, *Maḥasin al-Ta'wīl*, Dārul Kutub al-'Ilmiyyah, 1418 AH.
34. Qazvīnī Rāzī, 'Ābdul Jalīl, *al-Naqd*, ed. Jalāloddīn Muḥaddīth Urmawī, Tehrān, National Works Institute, 1358 SAH.

35. Qundūzī, Solaymān b. Ibrāhīm, *Yanābī' al-Mawadda*, Beirut, 'Ālamī, 1418 AH.
36. Rashīd Riḍā, Muḥammad, *al-Manār*, Dāral Ma'rifa, 1414 AH.
37. Reyshahrī, Muḥammad, *Dānesbnāme 'Āmīr al-Mu'minīn(as)*, Qom, Dār al-Ḥadith, 1389 SAH.
38. Ṣadīqī Tīhrānī, Muḥammad, *al-Furqān*, Qom, Islamic Culture, 1406 AH.
39. Samāhījī, 'Abdullāh b. Ṣalīḥ, *Al-Saḥīfa al-'Alawīyya*, Tehrān, Islāmīyya, 1396 AH.
40. Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq b. Hamam, *Tafsīr al-Ḳur'ān*, Beirut, Dāral Ma'rafa, 1411 AH.
41. Ṣhanqītī, Muḥammad Amīn, *Aḍwa' al-Bayān*, Beirut, Dāruḥ Kutub al-'Ilmiyyah, 1427 AH.
42. Sibṭ b. al-Jawzī, Yūsuf b. Qiz-Ughlī, *Tazkīrat al-Khawās*, Beirut, Ahlol bayt Foundation, 1401 AH.
43. Suyūṭī, 'Abd al-Rahmān b. AbīBakr, "*al-Durr al-Mantḥūr*", Qom, Mar'āshī library, 1404 AH
44. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dāral Ma'rafa, 1412 AH.
45. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān*, Tehrān, Naser Khosrow, 1372 SAH.
46. Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥuseyn, *al-Mizān*, , Beirut, A'lamī, 1390 AH.
47. Tha'labī, Aḥmad b. Ibrāhīm, *al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut, Dār Ihyā' at-Turāth al-'Ārabī, 1422 AH.
48. Tūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Mīṣbāḥ al-Mutabajjid*, Beirut, A'alamī, 1411 AH.
49. _____ *al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr 'Āmilī, Beirut, Dār Ihyā' at-Turāth al-'Ārabī.